ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN — POLONIA
VOL. XLVI SECTIO G 1999

Zakład Prawa Karnego i Kryminologii

BRONISŁAW BARTUSIAK

Filozoficzne aspekty kary śmierci w myśli Platona i św. Tomasza z Akwinu

Philosophical aspects of death penalty
in the thought of Plato and Thomas Aquinas

1. Praca ta jest poświęcona filozoficznym aspektom kary śmierci. Nie sposób jednak przystąpić do tego tematu, nie odpowiadając na wątpliwości, jakie mogą się pojawić przy jego podejmowaniu. Po pierwsze – można zapytać, czy celowe jest podejmowanie problematyki tej kary, gdy po trwających wiele lat dyskusjach i okresie przejściowym, w czasie którego obowiązywało moratorium na wykonywanie kary śmierci, doszło do usunięcia w nowym kodeksie karnym tej najsurowszej z kar. Ponadto widać znamienną, wyrażaną w szeregu dokumentów ewolucję w obrębie rozumienia praw człowieka jako wykluczających lub przynajmniej zasadniczo ograniczających stosowanie kary śmierci. Również w nauczaniu Kościoła katolickiego daje się dostrzec znamienne przesunięcie akcentów. Chociaż uznaje się dopuszczalność tej kary (również np. w nowym katechizmie), dąży się także do jej ograniczenia, a nawet wyeliminowania, o ile to tylko możliwe[1]. Po wtóre – zapytać można o celowość zakreślania dla tej dyskusji tak szerokich ram.

[1] Por. J. Widacki: *Filozofia prawa karnego z punktu widzenia nauki Kościoła*, [w:] „Palestra", z. 5–7, 1989 oraz B. Bartusiak: *Kara śmierci w świetle nauki Kościoła Katolickiego ze szczególnym uwzględnieniem Katechizmu Kościoła Katolickiego oraz Encykliki*

Odpowiadając na pierwsze pytanie, należy zauważyć, że – niezależnie od stanu prawnego – trudno mówić o osiągnięciu pełnego konsensusu w tej sprawie, nie tylko w Polsce. Pojawiają się wciąż głosy o konieczności zaostrzenia kar w nadmiernie – zdaniem niektórych – zliberalizowanym kodeksie, w tym – przywrócenia kary śmierci. Niezależnie od tego, problematyka kary śmierci z racji swojej drastyczności i złożoności domaga się szerokiej perspektywy, pozwalającej na ujmowanie jej różnych aspektów. Alicja Grześkowiak, autorka monografii *Kara śmierci w polskim prawie karnym*, posuwa się nawet do mocnego sformułowania, że nie istnieje jeden problem kary śmierci. Wyróżnia dalej cztery rodzaje zagadnień: etyczne, filozoficzne, prawne oraz polityczne, które łączy następnie w dwie zasadnicze grupy: 1) filozoficzno-prawne i 2) kryminalno-polityczne[2]. Rozważania dotyczące pierwszego rodzaju zagadnień koncentrują się na etycznym wymiarze normy „Nie zabijaj!": czy ma charakter bezwarunkowy, a jeżeli nie, to jakie okoliczności uzasadniają jej zawieszenie. Zagadnienia odnoszące się do drugiego – omawiają redystrybutywne i prewencyjne teorie kary. W końcu nieco miejsca poświęca się innego rodzaju argumentom. Sięgnięcie po monografię nie tylko potwierdza sensowność zarysowywania szerszych ram w dyskusji o karze śmierci, lecz pozwala także na wytyczenie kierunku poszukiwań. Bliższe przyjrzenie się przedstawianej argumentacji pokazuje bowiem pewne – charakterystyczne dla dyskusji – zawężenie problematyki filozoficznej do kwestii ściśle etycznych oraz związanych z teorią kary. Tymczasem kara śmierci rozważana jest w filozofii nie tylko w związku z filozofią prawa, lecz także w szerszym kontekście relacji jednostki i wspólnoty[3]. (Nie chodzi tu oczywiście o wyeliminowanie teorii kary).

W tym miejscu chciałbym przedstawić jeszcze jeden argument przemawiający na rzecz zarysowywania szerszej filozoficznej perspektywy w sporze o karę zasadniczą, pokazujący zarazem sposób, w jaki owo zarysowanie miałoby się dokonać. W tym celu posłużę się rozróżnieniem zaproponowanym przez współczesnego filozofa kanadyjskiego Charlesa Taylora[4]. Śledząc spory w interesującej go dziedzinie filozofii politycz-

---

Evangelium vitae, [w:] K. Sławik (red.): *Współczesna przestępczość. Problemy prawnokarne, kryminalistyczne i kryminologiczne*, Wydawnictwo JotA, Szczecin 1996.

[2] A. Grześkowiak: *Kara śmierci w polskim prawie karnym*, Toruń 1978, s. 15.

[3] Ujęcie takie znaleźć można w ciekawym eseju Ryszarda Legutki – *Śmierć i polityka*, zamieszczonym w tomie tegoż autora: *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 1993.

[4] Ch. Taylor: *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, idem: *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge 1995, s. 181–203.

nej, zauważa on, że dwa rodzaje zagadnień mieszają się ze sobą: ontologiczne (*ontological issue*) oraz „bieżące", dotyczące konkretnych rozwiązań i zastosowań (*advocacy issue*). Te pierwsze nie oznaczają opowiedzenia się za jakąś konkretną możliwością, zarysowują one jedynie pole wyborów. Te drugie mają już szczegółowy charakter, dotycząc np. postaw moralnych czy rodzaju prowadzonej polityki.

Jeżeli chodzi o interesujące nas kwestie, rozróżnienie to zastosować można na przykład w ten sposób, że odróżniamy wyraźnie filozofię prawa, którą się – *implicite* lub *explicite* – przyjmuje (np. wywodzącą się z Oświecenia) od konkretnych rozwiązań. Dla przykładu: Marian Cieślak, pisząc w swoim podręczniku o kierunkach doktrynalnych w prawie karnym i polityce kryminalnej, zaczyna – w sposób świadomy i zamierzony – od Oświecenia, wskazując na aktualność uprawianej wtedy refleksji, np. związanej z prawami człowieka, aktualnej niezależnie od zmieniających się szczegółowych doktryn[5]. Kiedy wobec tego, zajmując się problematyką kary śmierci, pisze on o jej zasadniczej sprzeczności z godnością człowieka jako podstawowym i decydującym argumencie w dyskusji, nasuwa się pytanie, czy tego rodzaju twierdzenie rzeczywiście wynika w jednoznaczny sposób z przyjmowanych przez uczonego przesłanek, o których sam wyraźnie pisał wcześniej. Otóż, nie wdając się w szczegóły, trzeba jednak zauważyć, że szereg myślicieli związanych z szeroko pojętym Oświeceniem, przyjmując ideę przyrodzonych praw człowieka czy teorię umowy społecznej (niezależnie od tego, czy należałoby ją interpretować historycznie, czy hipotetycznie – jako legitymizującą władzę) przyjmuje karę śmierci. Nie znaczy to oczywiście, że M. Cieślak nie ma prawa do przedstawianej przez siebie od szeregu lat interpretacji; oznacza to wszakże, że celowa jest dyskusja o tym, co z przyjmowanej filozofii wynika dla konkretnych rozwiązań. Czy na przykład logika rozwoju idei praw człowieka prowadzi jednoznacznie do postawy abolicjonistycznej, czy też nie są uprawnione jednoznaczne interpretacje i wnioski[6]. Dzięki przeprowadzonemu roz-

[5] M. Cieślak: *Polskie prawo karne. Zarys systemowego ujęcia*, wyd. III, Wyd. Prawnicze PWN, Warszawa 1995, *passim*.

[6] Warto może w tym miejscu zauważyć, że np. w encyklice *Evangelium vitae* czy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* daje się zauważyć wyraźne rozróżnienie dwóch poziomów: w pierwszym przedstawia się zasady, w drugim – ich zastosowanie. I tak np. Jan Paweł II pisze o godności człowieka i związanej z tym świętości jego życia (poziom pierwszy), zastanawiając się zarazem nad przypadkami szczegółowymi: męczeństwo (i jego moralne dobro: życie jest dobrem podstawowym, lecz nie najwyższym) czy problem kary śmierci (możliwość zaistnienia paradoksu mogącego w pewnych okolicznościach doprowadzać do konfliktu – życie przeciw życiu).

różnieniu widać również wyraźnie potrzebę rozgraniczania w dyskusji poziomu założeń i poziomu bieżących, szczegółowych zagadnień; bezowocna może być przykładowo dyskusja o rozumieniu godności człowieka jako takiej, bez żadnych dodatkowych uściśleń[7].

Czas przystąpić do omawiania poglądów wybranych filozofów. Próba przedstawienia filozoficznych aspektów kary śmierci, czy raczej problematyki kary śmierci w filozofii, niezależnie od wszystkich trudności – powiedzmy metodologicznych – jest zadaniem zbyt obszernym jak na ramy największego nawet artykułu. Pociąga też za sobą, co istotne, niebezpieczeństwo uwikłania się w szczegóły i zatracenia jasności co do ewentualnych wniosków czy w ogóle sensowności takiego przedsięwzięcia. Chciałbym więc zaproponować skoncentrowanie się na Platonie oraz św. Tomaszu. Myśliciele ci wydają się wyznaczać granice pewnego okresu, w którym – mimo wszystkich istotnych różnic – zbliżony zestaw pojęć i podobne ich rozumienie wyznaczały pole badań. Ponadto obaj zapoczątkowują żywe do dziś nurty myśli. Jeżeli chodzi o Platona, to oprócz bezpośrednich nawiązań do jego myśli, żyje ona dzięki św. Augustynowi. Dorobek tego ostatniego, chociaż wielki i interesujący, wykracza zasadniczo poza zakreślone tutaj granice. Jeżeli zaś chodzi o Arystotelesa, to jego filozofia – chociaż zdarzają się interesujące do niej nawiązania (A. MacIntyre) – żyje poprzez recepcję Tomasza, który był nie tylko komentatorem filozofa ze Stagiry, lecz jego dorobek twórczo rozwinął; zresztą sam Arystoteles niewiele się tym problemem zajmował. Trzeba raz jeszcze podkreślić, że nie chodzi tu o przedstawienie kolejnej wersji argumentacji abolicjonistycznej lub retencjonistycznej, lecz o zarysowanie szerszej perspektywy (relacja jednostka–społeczeństwo), w celu przygotowania zaplecza do szczegółowych rozwiązań (wraz z odpowiedzią na pytanie, czy porozumienie albo wyciągnięcie konkluzywnych wniosków jest możliwe).

Kara śmierci jest starsza od filozofii, która pojawiła się na pewnym etapie rozwoju człowieka. Początkowo kara ta służyła raczej przywracaniu naruszonego przez przestępcę ładu, „harmonii świata", „w którym prawie niezauważalnie dochodziło na co dzień do wzajemnego przenikania się rzeczywistości i fantazji, człowieka i przyrody, wszystko wokół, a więc bóstwa, osoby i rzeczy [...] traktowano jako immanentne części

---

[7] Wątek „pomieszania języków" w dyskusjach etycznych, pociągający za sobą niemożność porozumienia i tendencje do relatywizmu, występuje w filozofii Alasdaira MacIntyre'a, zaliczanego wraz z Ch. Taylorem do tzw. komunitaryzmu.

składowe lokalnego kosmosu"[8], niż uznawanym obecnie funkcjom kary. Badania chciałbym rozpocząć od myśli Platona. Jego dzieło, wraz z dziełem Arystotelesa, stanowi zwieńczenie klasycznego okresu filozofii greckiej, zawierając inspirujące i do dziś wywołujące spory bogactwo myśli.

2. Wiele uwagi poświęca ateński filozof problematyce państwa, praw i sprawiedliwości. Omawiając ją, trzeba wspomnieć przynajmniej o dwóch wielkich dialogach: *Państwie i Prawach.* Zanim przystąpię do przedstawiania poglądów Platona, zasygnalizuję problemy, jakie się wiążą z ich interpretacją. Chodzi tu o spór dotyczący Platońskich „nauk niepisanych", a polegający na zakwestionowaniu obowiązującej, przynajmniej od XIX wieku, od F. D. Schleiermachera, tezy hermeneutycznej, głoszącej całkowitą autonomię i samowystarczalność tekstów Platona dla zrozumienia jego filozofii. Teza ta została zakwestionowana przez takich uczonych jak: Konrad Gaiser, Hans Krämer, Thomas A. Szlezák (szkoła tybińska) i Giovanni Reale. Ich zdaniem, czytając Platona, należy wziąć pod uwagę, iż według greckiego filozofa (ale i całej tradycji sięgającej po czasy nowożytne), najważniejszych rzeczy nie powierza się pismu. Ponieważ obecnie uznajemy za oczywiste to, że publikuje się niezwłocznie swe dokonania, pojawia się możliwość fałszywego odczytania filozofii Platona, ignorująca zawarte np. w *Liście VII* czy u Arystotelesa wzmianki świadczące przeciw nowożytnej interpretacji. Co więcej, jak pisze Szlezák: „[...] cała nasza epoka »współczesna«, od Oświecenia poczynając, na równi z tzw. »postmodernistyczną« nie widzi żadnego zastosowania dla ograniczeń w filozoficznym przekazie, więc ich też nie rozumie"[9]. Tymczasem Platon „[...] był głęboko przekonany, że pismu można powierzyć wiele spraw, ale nie te nieliczne najważniejsze, których przekazywanie odbywać się może wyłącznie ustnie"[10]. To z kolei wiązało się z przekonaniem, że nieliczni – i to dopiero po przygotowaniu – będą w stanie dojść do zrozumienia „tego, co najważniejsze".

Nie jest oczywiście celem tej pracy referowanie wyników badań; nie sposób jednak nie zaprezentować tej ważnej dla odczytywania Platona koncepcji, nie pytając zarazem, jak wpływa to na interesujące nas frag-

[8] R. Pankiewicz: *Apotropaiczno-odnawiające funkcje kary śmierci w społeczeństwie wczesnorzymskim*, [w:] W. Bojarski, H. Kowalski (red.): *Kara śmierci w starożytności*, Lublin 1994, s. 24.

[9] T. A. Szlezák: *Czytanie Platona*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 33.

[10] G. Reale: *Wprowadzenie*, [w:] T. A. Szlezák:, *op. cit.*, s. 10.

menty jego myśli[11]. Tym, co szczególnie istotne, jest rozumienie Platońskiej filozofii jako złożonej całości, na którą składają się aspekty: metafizyczny, religijny i etyczno-polityczny[12]. Odczytywanie zatem *Państwa*, zwanego *sumą platonizmu*, czy *Praw* jako dzieł z zakresu filozofii polityki czy filozofii społecznej, w dodatku przez pryzmat współczesnych kategorii, jest obarczone piętnem anachroniczności. (Znane dzieło współczesnego filozofa angielskiego pochodzenia austriackiego Karla Raimunda Poppera *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*[13] jest tego dobitnym przykładem)[14]. Na ścisły związek różnych płaszczyzn tej filozofii zwracano już uwagę wcześniej, pokazując jak wiąże się to z zupełnie innym niż współczesne spojrzeniem na politykę. Znany historyk filozofii Frederick Copleston pisał:

> Polityczna teoria Platona rozwija się w ścisłym związku z jego etyką. Życie greckie było zasadniczo życiem społecznym, przeżytym w Państwie-Mieście i nie dającym się pomyśleć z dala od Miasta, tak że żadnemu prawdziwemu Grekowi nie przyszłoby do głowy, że człowiek mógłby być doskonale dobrym człowiekiem trzymając się zupełnie z dala od Miasta, ponieważ jedynie w i przez Społeczeństwo dobre życie stawało się dla człowieka możliwe – a Społeczeństwo oznaczało Państwo-Miasto. [...] Teoria, że Społeczeństwo jest złem koniecznym, i zahamowaniem swobodnego rozwoju i wzrostu człowieka, byłaby zupełnie obca prawdziwemu Grekowi [...]. Tak więc filozof taki jak Platon, który interesował się szczęściem człowieka, prawdziwie dobrym życiem człowieka, koniecznie musiał określić prawdziwą naturę i funkcję Państwa[15].

U podstaw „politycznego" (i nie tylko) wymiaru Platońskiej filozofii leży więc koncepcja duszy. Według Realego, „Platon jest dogłębnie przekonany, że każda postać polityki, jeśli chce być autentyczna, musi mieć na celu dobro człowieka. Ponieważ jednak człowiekiem jest w gruncie rzeczy jego dusza, ciało bowiem jest tylko jego przelotną i

[11] Przy przedstawianiu myśli Platona posługiwałem się zasadniczo pracą – G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.

[12] Ten ostatni aspekt nie powinien być rozdzielany; nie jest dobrze postawione np. pytanie, czy *Państwo* ma charakter etyczny, czy prawny. Polityka opiera się tu ściśle na etyce (powiązanej z kolei ze zorientowaną religijnie metafizyką), przy czym etyka ta nie ma charakteru powinnościowego, lecz szeroko rozumiany – eudajmonistyczny (szczęśliwościowy), charakterystyczny zresztą dla etyki w ogóle do przełomu nominalistycznego (Jan Duns Szkot, Wilhelm Ockham).

[13] Drugie wydanie polskie: Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

[14] Jak się zdaje, podobne poglądy prezentuje również Jan Piwowarczyk, znawca nauczania społecznego Kościoła: por. i d e m : *Katolicka etyka społeczna*, t. I. (1960), t. II. (1963), Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas", Londyn, t. I, s. 153 i n.

[15] F. Copleston: *A History of Philosophy*, t. I – *Greece and Rome*, Burns and Oates Limited 1961, wyd. IV, s. 223.

zjawiskową powłoką, przeto jest jasne, że prawdziwym dobrem człowieka jest jego dobro duchowe."[16]

Nic też dziwnego, że Sokrates wypowiada następujące słowa: „Uważam, że jestem jednym z niewielu Ateńczyków, jeżeli nie jedynym, który uprawia prawdziwą sztukę polityczną i jedynym dzisiaj, który zajmuje się sprawami publicznymi"[17].

W zarysowanej wyżej perspektywie, pamiętając o paralelizmie ładu duszy i ładu w państwie[18], przyjrzyjmy się tym fragmentom, które dotyczą problematyki kary, w tym kary śmierci.

Celem każdej kary, jeśli jest sprawiedliwa, jest uczynienie lepszym tego, kto ją znosi (podkreśl. – B. B.), a zatem przyniesienie mu korzyści, albo stanie się przestrogą dla innych, by ci widząc takie cierpienia z obawy stawali się lepsi[19]. Ci odnoszą korzyść z kary, jaką im nałożyli bogowie lub ludzie, którzy popełnili błędy dające się naprawić; muszą jednak znosić ból i cierpienia tak na Ziemi, jak w Hadesie; inaczej nie pozbędą się swej nieprawości. **Ci natomiast, którzy wskutek popełnienia największych zbrodni nie mogą już zostać uleczeni, służą za przykład innym** (podkreśl. – B. B.); oni sami nie mają żadnych korzyści ze swych cierpień, gdyż są nieuleczalni, korzystają jednak z tego inni widząc tamtych cierpiących straszliwie w nieskończoność za największe zbrodnie; są oni zawieszeni w więzieniu w Hadesie jako wieczna przestroga i postrach każdego nowo przybywającego tam zbrodniarza[20].

[...] Ten, kto rozumnie wymierza karę, nie szuka zemsty za występek miniony – gdyż w żadnym razie to, co się stało, już się nie odstanie – lecz ze względu na przyszłość, aby ponownie nie dopuścił się przestępstwa ani ten sam, ani ktoś inny, kto widząc karę zaniecha czynu występnego. Ten, kto tak sądzi, będzie przekonany, że cnoty można się nauczyć. Karę wymierza się więc dla odstręczania[21].

[...] A w jakim sposobie opłaca się to, żeby się ukrywać i nie ponieść kary? Czy ten, co się ukrywa, nie staje się jeszcze gorszy, a u tego, który się nie kryje i ponosi karę, pierwiastek zwierzęcy uspokaja się i łagodnieje, a łagodny wyzwala się i cała dusza dochodzi do najlepszej konstytucji; przyjmuje wtedy stan bardziej pochwały godny, kiedy wraz z rozumem osiąga panowanie nad sobą i sprawiedliwość, niż ciało,

[16] G. Reale: *op. cit.*, s. 284.

[17] Platon: *Gorgiasz* (wyd. to zawiera również *Menona*), tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1991, 521 b.

[18] Ostatecznie, „autentyczną siedzibą prawdziwego państwa i prawdziwej polityki jest właśnie dusza, a prawdziwym *polis* okazuje się »miasto wewnętrzne«, które jest nie na zewnątrz, lecz *wewnątrz duszy*", zaś „*prawdziwą polityką* jest taka polityka, która zbawia nas nie tylko w czasie, lecz także w wieczności i na wieczność" (G. Reale: *op. cit.*, s. 291 i 323).

[19] Platon uwzględnia również „przypadek graniczny" – kara co prawda nie poprawia sprawcy, ale przynajmniej zapobiega jego dalszej demoralizacji: „Kara wymierzona przez prawo nigdy nikomu nie wychodzi na złe, sprawia zawsze jedno albo drugie: albo lepszym czyni tego, którego karze, albo zapobiega, żeby stał się jeszcze gorszy" (*Prawa*, IX, 864 d).

[20] Platon: *Gorgiasz...*, 525 b–c.

[21] Platon: *Protagoras*, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1995, 324 b.

kiedy wraz ze zdrowiem wraca do sił i piękności – o tyle, o ile dusza godniejsza jest od ciała?[22]

Cytaty te ukazują wyraźnie, że – po pierwsze – teoria kary jest u Platona ściśle związana z jego koncepcją duszy, a w ten sposób z teorią polityczną. Po wtóre, aspekty redystrybutywny i prewencyjny są ze sobą ściśle połączone. Karzemy przede wszystkim – jakkolwiek brzmieć to może paradoksalnie – jednostkę dla jej własnego dobra, dla dobra jej duszy. (Nie oznacza to jednak w żadnym razie, że mamy do czynienia z zemstą: nie karzemy ze względu na przeszłość, która już się zmienić nie może). Kara zaś, niejako wtórnie, ma charakter prewencyjny, oddziałując zarówno na jednostkę, aby nie popełniała już – z „uzdrowioną duszą" – więcej przestępstw, jak i na innych.

Rozwiązania szczegółowe, dotyczące całego szeregu kwestii ustrojowych i prawnych, znajdują się w *Prawach*, gdzie Platon proponuje – uwzględniając swe rozstrzygnięcia z *Państwa* – konkretne rozwiązania możliwe do zastosowania. Nie da się jednak powiedzieć, że sprzeniewierza się on czy że porzuca zasady, do których doszedł. Widać to szczególnie w Księdze V, gdzie sporo miejsca poświęca się znów duszy, będącej „czymś najbardziej boskim po bogach", a zarazem „czymś najbardziej własnym i naszym"[23]. Rozwijając przedstawioną wyżej teorię kary, szczegółowe rozwiązania w interesującej nas kwestii przedstawia w Księdze IX. Kara śmierci jest tam przewidziana w pierwszym rzędzie za świętokradztwo, przy zastrzeżeniu, że przestępcą jest obywatel. W wypadku niewolników i cudzoziemców kara polega „jedynie" na chłoście (w wysokości ustalonej przez sędziów) oraz wypaleniu piętna na twarzy i rękach. Konsekwentne utrzymywanie podziału na obywateli z jednej strony i na niewolników i cudzoziemców z drugiej bierze się z przekonania Platona, że nie można jednakowo traktować tych, którzy otrzymali staranne wykształcenie (których dusze powinny być „sprawiedliwe")[24] oraz wszystkich pozostałych; skłonność do czynienia zła świadczy, że dusza jest zupełnie (lub niemal zupełnie) zepsuta, bez nadziei poprawy. Jak pisze Platon:

Obywatela, który by popełnił rzecz taką (tj. świętokradztwo – B. B.), albo wobec bogów, rodziców czy państwa dopuścił się podobnie strasznej i niesłychanej zbrodni, uzna sędzia za nieuleczalnego, biorąc pod uwagę, że otrzymał od dzieciństwa najlepsze

[22] Platon: *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, 591 b.

[23] Platon: *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1997, 726.

[24] Sprawiedliwość rozumiana jest jako dyspozycja duszy, a jej wartość nie zasadza się na konwencji, lecz na zgodności z naturą, z tym, czym dusza (lub państwo) naprawdę jest.

wychowanie i wykształcenie, nie potrafił powstrzymać się od najgorszych podłości. Poniesie więc śmierć, i będzie to bodaj dla niego najmniejsze zło, a stając się przykładem odstraszającym od zbrodni, korzyść przyniesie dla innych. Imię jego pokryje niepamięć, a trup wyrzucony będzie poza granice kraju[25].

Cytat ten, oprócz postulatu różnicowania kar z uwagi na osobę sprawcy przestępstwa (co jest zupełnie „nowoczesnym" podejściem; warto przypomnieć, że np. jeszcze C. Beccaria był temu przeciwny[26]), pokazuje wyraźnie głębokie przekonanie Platona o istnieniu jednostek zupełnie zdemoralizowanych. Gdyby w tym miejscu – na co pozwala już zgromadzony materiał – przedstawić syntetycznie stanowisko Platona w sprawie kary śmierci, wyglądałoby ono tak: Kara ta jest dopuszczalna w pewnych wyjątkowych wypadkach – gdy popełniono szczególnie ciężkie przestępstwo oraz gdy ma wywrzeć odstraszający wpływ na innych. Skazaniec nie jest traktowany przedmiotowo – mówiąc współczesnym językiem – ponieważ jego dusza (czyli praktycznie on sam) jest nieodwracalnie zepsuta, tak więc można się nim posłużyć jako przykład dla innych, a ponadto służy to również jego własnemu dobru (Platon wierzył w reinkarnację)[27].

Po zbrodniach przeciwko bogom idą przestępstwa podważające istniejący porządek państwowy. Kto usiłuje poddać prawa władzy ludzi lub próbuje uzależnić państwo od woli stronnictwa i używając przemocy wszczyna rozruchy i łamie praworządność, uważany być musi za największego wroga całego państwa[28].

Przestępstwu temu winni są również ci, którzy – piastując odpowiedzialne funkcje państwowe i widząc działania na szkodę ogółu – nic nie przedsiębiorą w tej sprawie. Przewiduje się za to karę śmierci[29], podobnie jak w przypadku zdrady. Oprócz tych trzech głównych rodzajów

[25] *Ibidem*, 854 e – 855 a.

[26] Kara, zdaniem Beccarii, powinna być proporcjonalna do obiektywnego ciężaru przestępstwa, wiążąc się z rozmiarem szkody wyrządzonej narodowi. Nie należy natomiast uwzględniać okoliczności związanych z osobowością sprawcy, ponieważ „byłoby rzeczą niezbędną, aby nie tylko tworzyć specjalny kodeks dla każdego obywatela (Beccaria jest przeciwny również dokonywaniu wykładni prawa przez sędziów – uzup. B. B.), lecz także wydawać nową ustawę dla każdego przestępstwa" (*O przestępstwach i karach*, Wyd. Prawnicze, Warszawa 1959, s.73).

[27] To zaś wiązało się z przekonaniem o konieczności odpokutowania wszystkich popełnionych zbrodni; śmierć zbrodniarza, przerywająca pasmo zbrodni, była dlań przez to dobrodziejstwem.

[28] Platon: *Prawa...*, 856 b.

[29] Platon pisze o obowiązywaniu tych samych zasad co w przypadku świętokradztwa. Przy uwzględnieniu rozróżnienia między obywatelami oraz cudzoziemcami i niewolnikami, chodzić tu będzie o – pominięte w omówieniu – przepisy proceduralne oraz o surowsze karanie obywateli.

przestępstw, kara śmierci przewidywana jest za zabójstwo w afekcie ojca i matki (chyba że przed śmiercią wybaczą zabójcy), a z premedytacją również rodzeństwa oraz dzieci, jak też dla niewolnika zabijającego swego pana, nawet gdyby działał w obronie własnej. (Podobnie dzieje się w przypadku zabójstwa ojca lub matki: działanie w stanie obrony koniecznej nie stanowi okoliczności usprawiedliwiającej)[30]. Wymierza się ją również w wypadku, kiedy skazany za nieumyślne spowodowanie śmierci na dożywotnie wygnanie powróci pomimo wyroku do kraju.

Przed końcowymi uwagami warto przytoczyć jeszcze jeden cytat o Platońskim rozumieniu prawa (jako lekarstwa dla duszy):

> Prawo nakaże najpierw temu, kto popełnił jakąkolwiek nieprawość, wielką czy małą, wyrównać wyrządzoną szkodę, a następnie przez pouczenie i przymus przywodzić go (tj. przestępcę – B. B.) będzie do opamiętania, żeby albo w ogóle nie popełnił już nigdy dobrowolnie podobnego czynu, albo przynajmniej poważył się go popełniać znacznie rzadziej. Czynami i słowami, przez sprawianie przyjemności i przykrości, przez przydzielanie zaszczytnych wyróżnień lub pozbawienie czci, karami pieniężnymi lub nagrodami, wszystkimi sposobami będziemy próbować osiągnąć to, żeby ludzie znienawidzili nieprawości, a miłowali lub przynajmniej nie odwracali się z niechęcią od tego, co jest zacne i sprawiedliwe. Osiągnąć to jest właśnie zadaniem prawa. – A jeżeli prawodawca uzna, że czyjaś choroba jest nieuleczalna, jaką wówczas wyznaczy karę i jakie ustanowi prawo? Rozumiejąc, że i dla tych nieszczęsnych lepiej jest wtedy nie żyć dłużej, i że ich śmierć także innym podwójną przyniesie korzyść, bo będzie dla nich przykładem odstraszającym od zbrodni i uwolni państwo od złych jednostek, stanie prawodawca przed koniecznością wyznaczenia kary śmierci za takie przestępstwa i nie może bynajmniej zrobić inaczej[31].

Dla lepszego zrozumienia przedstawionego wyżej stanowiska Platona chciałbym dodać pewne uwagi. Należy pamiętać, że mimo całego geniuszu Platona nie udało mu się jednak przełamać przekonania – zakorzenionego w kulturze starożytnej Grecji (i w ogóle w basenie Morza Śródziemnomorskiego) – że zbiorowość jest ważniejsza od jednostki, że jest niejako „nosicielem" jej tożsamości. Jak pisze Reale: „Platon, podobnie jak wszyscy Grecy przed nim (a także po nim, aż do powstania nurtów hellenistycznych), nie miał jasnej koncepcji człowieka jako indywiduum i niepowtarzalne jednostki i dlatego nie mógł pojąć, że właśnie

[30] Należy tutaj wspomnieć o ważnej okoliczności. Otóż dla Platona, rozwijającego intelektualizm etyczny swego mistrza Sokratesa, właściwie każdy czyn zły jest nieświadomy czy niedobrowolny, ponieważ nie można chcieć zła. Możliwe są natomiast przypadki błędnego rozpoznawania, co jest prawdziwym dobrem. Dlatego o „dobrowolności" czy też „niedobrowolności" jakiegoś czynu można mówić jedynie w „słabszym" sensie tych słów. Powoduje to pewne komplikacje i złożoność tych kwestii w *Prawach*. Por. przyp. 23.

[31] *Ibidem*, 862 d – 863 a.

w tym byciu indywidualnością jednostkową i niepowtarzalną tkwi najwyższa wartość człowieka"[32]. (W tym kontekście widać ogromną rolę – i radykalizm przesłania – chrześcijaństwa). Pojawia się jednak u Platona w *Państwie* wątek, który podjął i rozwinął później św. Augustyn z Hippony: idea obywatelstwa dwóch państw (pozostających w opozycji) – państwa Bożego i państwa ziemskiego[33]. Dokonane tam rozbicie – po raz pierwszy – greckiej jedności indywiduum i państwa nie zostało jednak podtrzymane w *Prawach*[34]. Trzeba o tym pamiętać, omawiając Platońską koncepcję polityki.

3. Pora zająć się filozofią św. Tomasza z Akwinu. Z myślą Akwinaty wiązać się mogą pewne nieporozumienia. Przede wszystkim nie można twierdzić, że jego filozofia jest charakterystyczna dla całego Średniowiecza. Należałoby raczej powiedzieć, że związana była z kulminacyjną jego fazą (od XI do XIII wieku)[35]. Wtedy to powstała i wspaniale rozwinęła się scholastyka, której św. Tomasz jest chyba najwybitniejszym przedstawicielem. Kolejne nieporozumienia wiązać się mogą z dziejami jego myśli. Prawdą jest, że mimo zaciętych sporów i dyskusji filozofia stała się z czasem wyrazem ortodoksji katolickiej. Trzeba jednak pamiętać o przełomie, który nastąpił niemal zaraz po powstaniu tomizmu: o „rewolucji" nominalistycznej w filozofii. Nie miejsce tutaj na jej bliższe omówienie. Ważne jest jednak, że spowodowała ona szereg daleko idących zmian (np. w etyce: od etyki cnót – a w chrześcijaństwie również błogosławieństw z Kazania na Górze – do etyki opartej na powinnościach), co wywarło znaczny – i niekorzystny – wpływ na interpretację myśli Akwinaty[36]. Jedna z tych zmian wydaje się szczególnie istotna, pokazuje bowiem zasadniczą zmianę w myśleniu o relacji jednostka a społeczeństwo, co może wpływać na odczytywanie myśli św. Tomasza. S. Th. Pinckaers pisał:

---

[32] G. Reale: *op. cit.*, s. 305.

[33] Por. przyp. 21.

[34] Jako pewną egzemplifikację przywrócenia tej jedności stanowić może następujący cytat: „Całkowicie pozbawiony praw obywatelskich nie będzie nikt za żadne przestępstwo, nawet jeżeli zbiegnie z kraju" (*Prawa*, 855 c).

[35] Jest to okres niezwykle burzliwy, pełen rozmachu i zmian. Oprócz filozofii, wspomnieć trzeba o powstaniu nowego rodzaju zakonów (zakonów żebraczych): dominikanów i franciszkanów, bujnym rozwoju architektury, rozwoju prawa kanonicznego, a następnie świeckiego (tzw. „rewolucja papieska" – H. J. Berman).

[36] Szerokie omówienie tych zagadnień (na tle problematyki całej chrześcijańskiej teologii moralnej z uwzględnieniem kwestii filozoficznych) znaleźć można [w:] S. Th. Pinckaers: *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, Wydawnictwo „W drodze", Poznań 1994.

Konsekwencją nominalizmu jest alternatywa – albo jednostka, albo społeczeństwo: wolność obojętna wobec wartości stwarza indywidualizm; zrywa więzi, jakie łączą jednostki między sobą [...] Społeczeństwo może być już tylko sztucznym tworem i przymusem. Jednostka i społeczeństwo przeciwstawiają się odtąd sobie i także angażują się w walkę o władzę, w dialektykę dominacji, której biegunami staną się wolność osobista dochodząca do anarchii lub władza państwowa dochodząca do despotyzmu[37].

Rozważania dotyczące kary śmierci w myśli św. Tomasza należy umieścić w szerszej perspektywie problematyki kary. Jak wspomniano wyżej, czasy Tomasza były czasami zachodzenia istotnych zmian, również w zakresie prawa, zwłaszcza w XI i XII w. Zdaniem H. J. Bermana[38], można nawet mówić o „rewolucji", która zapoczątkowała zachodnią tradycję prawną. Wprawdzie nie ma tu miejsca na krótkie chociażby jej omówienie, trzeba jednak wspomnieć o wpływie teologii – również jeżeli chodzi o prawo karne. Mam na myśli m.in. znanego myśliciela, przedstawiciela wczesnego okresu filozofii scholastycznej św. Anzelma i jego ujęcie odkupienia. Zostało ono wytłumaczone w kategoriach transakcji prawnej, w tym sensie, iż odwoływało się do koncepcji sprawiedliwości i porządku uniwersum[39]. Według Bermana:

Nowej koncepcji grzechu [oraz przestępstwa – uzup. B. B.] i kary opartej na doktrynie odkupienia nie uzasadniano ani w germańskich kategoriach pogodzenia zastępującego zemstę, ani w Platońskich kategoriach odstraszania i rehabilitacji, ani w kategoriach *Starego Testamentu* jako umowy między Bogiem a Izraelem; niemniej, odwoływano się do elementów tych trzech koncepcji. Główne uzasadnienie podane przez Anzelma i jego następców odwoływało się do pojęcia sprawiedliwości. To

---

[37] *Ibidem*, s. 318. Warto w tym kontekście porównać uwagi F. Coplestona o Platońskim i nowożytnym podejściu do rozumienia tego problemu: „Gdy człowiek zastanawia się nad życiem ludzkim, nad dobrem człowieka i nad dobrym życiem, jak to czynił Platon, nie może po prostu przejść obok relacji społecznych człowieka. Człowiek rodzi się w społeczeństwie, nie tylko w takim, jak rodzina, lecz także w szerszej wspólnocie, i w tym społeczeństwie musi przeżyć dobre życie i osiągnąć kres. Nie może być traktowany, jakby był odizolowaną jednostką, żyjącą dla samej siebie" (*op. cit.* s. 241) oraz dalej: „Dla nich (tj. filozofów umowy społecznej – B. B.) ludzie są z natury atomami, oddzielonymi i rozbitymi jeśli nie wzajemnie wrogimi, a Państwo jest jedynie urządzeniem służącym do utrzymywania ich, na ile to możliwe, w takim stanie, gdy w tym samym czasie utrzymuje się stan pokoju (*maintenance of peace*) i bezpieczeństwo prywatnej własności. Ich pogląd z pewnością uosabia (pewną) prawdę i wartość, jednakże indywidualizm myślicieli takich jak Locke musi być łączony z bardziej wspólnotową (*corporate*) teorią państwa, podtrzymywaną przez greckich filozofów. Co więcej, państwo które uwzględnia obydwa aspekty ludzkiego życia, musi również uznać pozycję i prawa Społeczeństwa nadnaturalnego – Kościoła" (s. 243).

[38] H. J. Berman: *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, PWN, Warszawa 1995, *passim*.

[39] *Ibidem*, s. 216 i n.

sprawiedliwość wymaga, by każdy grzech (przestępstwo) spłacony został w doczesnym cierpieniu, by kara była z nim współmierna, i by brała odwet za pogwałcone prawo[40].

Przejdę do myśli samego św. Tomasza. Jego rozumienie kary wpisuje się w przedstawiony wyżej schemat. Zacytuję raz jeszcze Bermana: „[Z]arówno przestępstwa kryminalne, jak cywilne wymagają spłaty ofierze; ponieważ jednak przestępstwo w odróżnieniu od wyrządzenia szkody jest pogwałceniem samego prawa, złoczyńca winien nie tylko zapłacić odszkodowanie, ale także ponieść karę, która jest ceną za złamanie prawa"[41]. Warto przytoczyć przykład podany przez samego Akwinatę: „W zabraniu cudzej rzeczy trzeba uwzględnić dwie sprawy: nierówność ze strony rzeczy, która niekiedy zachodzi bez naruszenia sprawiedliwości, np. w pożyczkach, oraz samo przestępstwo niesprawiedliwości, które niekiedy zachodzi bez naruszenia równości w rzeczach, np. gdy ktoś usiłuje komuś zadać gwałt, ale nie powiedzie mu się. Otóż nierówność w pierwszym przypadku naprawia zwrot rzeczy, przy czym wystarczy zwrócić tyle, ile się posiada cudzego dobra. Natomiast przestępstwo niesprawiedliwości trzeba wyrównać przez karę nałożoną przez sędziego"[42].

Problematyka kary śmierci jest poruszana w *Sumie teologicznej*, w Zagadnieniu 64: „O zabójstwie"[43]. Poruszane są tam również m.in. problemy zabójstwa w obronie koniecznej, samobójstwa czy też – co ciekawe – dopuszczalności zabijania roślin i zwierząt. Podstawa wywodu artykułu zatytułowanego *Czy wolno zabijać grzeszników?* – brzmi następująco:

Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wolno zabijać zwierzęta w miarę jak z natury służyć mają pożytkowi ludzkiemu, gdyż to, co niedoskonałe powinno służyć temu, co doskonałe. Wszelka więc część jest z natury dla całości. Dlatego też, gdy odcięcie jakiegoś członka ciała jest niezbędne dla uratowania zdrowia całego ciała, np. z powodu gangreny lub zakażenia, wolno i trzeba go dokonać. Otóż każda pojedyncza osoba ma się tak do całej społeczności, jak część do całości. Dlatego jeśli jakiś człowiek jest niebezpieczny dla całej społeczności i swoim grzechem psuje drugich, jest rzeczą chwalebną i zdrową zabić go celem zachowania dobra wspólnego, gdyż „odrobina kwasu zakwasza całe ciasto", jak mówi św. Paweł (Gal 5, 9)[44].

Wywód ten można uzupełnić fragmentem rozważań z następnego artykułu: Czy osobie prywatnej wolno zabić grzesznika?

---

[40] *Ibidem*, s. 225.

[41] *Ibidem*, s. 225.

[42] *S. T.*, II–II, z. 62, 3.

[43] W tłumaczeniu „londyńskim", z którego korzystam, jest to t. 18.: *Sprawiedliwość*, w tłumaczeniu F. W. Bednarskiego, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas", Londyn 1970.

[44] *S. T.*, II–II, z. 64, 2.

Zabicie złoczyńcy jest dozwolone o tyle, o ile ma na celu bezpieczeństwo całej społeczności, i dlatego jest zastrzeżone wyłącznie temu, komu powierzono jej ochronę i zachowanie, podobnie jak odcięcie jakiegoś zakażonego członka ciała jest zastrzeżone lekarzowi, któremu powierzono troskę o ocalenie całego ciała. Otóż troskę o dobro ogółu powierzono tym, którzy sprawują władzę państwową. A więc tylko im wolno zabijać złoczyńców, osobom zaś prywatnym tego czynić nie wolno[45].

Nasuwa się w tym miejscu pytanie, czy przedstawione powyżej fragmenty nie wskazują, że Akwinata jest przedstawicielem jakiejś formy „kolektywizmu"; zwolennikiem poglądu o całkowitym przyporządkowaniu jednostki społeczeństwu. Interpretacja taka nie jest jednak uprawniona. Przedstawiając państwo w nauczaniu Kościoła i odnosząc się do koncepcji państwa totalnego (czy też totalitarnego – *stato totalitario*, B. Mussolini); J. Piwowarczyk stwierdza:

Totalizm jest ustrojem politycznym, więc konstrukcją prawno-administracyjną i może się godzić z różnymi ideologiami. Nie jest więc własnością tylko faszyzmu. W każdym prawie społeczeństwie byli zwolennicy totalizmu. Byli wśród nich i katolicy, którzy próbowali godzić katolicyzm z totalizmem na tej podstawie, jakoby koncepcja państwa u św. Tomasza była totalistyczna, a Kościół nie wypowiedział się przeciw totalizmowi. [...] Kościół był zawsze wrogiem takiej koncepcji państwa, która władzy państwowej oddaje całe życie ludzkie[46].

Następnie Piwowarczyk cytuje dwa teksty z *Sumy teologicznej*, przywoływane jako (rzekomy) dowód popierania przez Tomasza absolutnej władzy państwa[47].

Każda część, jak jest, należy do całości, a ponieważ każdy człowiek należy do społeczeństwa (*est communitatis*), przeto z tym, czym jest (*ita quod est*), należy do społeczeństwa[48].

Cały człowiek jest podporządkowany (*ordinatur*) całemu społeczeństwu (*ad totam communitatem*), którego część stanowi, jako (swemu) celowi[49].

Potem dołącza komentarz, w którym – przedstawiając szerszy kontekst – obala fałszywe interpretacje, cytując na końcu znamienny fragment:

Człowiek nie jest podporządkowany społeczeństwu politycznemu cały i ze wszystkim (*secundum se totum et secundum omnia sua*)... Lecz ze wszystkim, czym człowiek jest, co może i co ma, winien być podporządkowany Bogu[50].

---

45 *S. T.*, II–II, z. 64, 3.

46 J. Piwowarczyk: *op. cit.*, t. I, s. 183.

47 Pierwszy został zacytowany wraz z kontekstem wyżej, w nieco innym niż u Piwowarczyka tłumaczeniu, i dotyczył podporządkowania jednostki jako części.

48 *S. T.*, II–II, z. 64, 5. Podaję w tłumaczeniu Piwowarczyka.

49 *S. T.*, II–II, z. 65, 1. Podaję w tłumaczeniu Piwowarczyka.

50 *S. T.*, I–II, z. 21, 4. Podaję w tłumaczeniu Piwowarczyka.

Można też powiedzieć, podsumowując powyższe argumenty, że człowiek stanowi część w sensie moralnym, nie zaś fizycznym, tak jak każdy członek ciała jest podporządkowany całemu ciału. Człowiek jest podporządkowany, ponieważ do swego rozwoju potrzebuje społeczeństwa[51], nie stanowi natomiast trybiku wielkiej machiny.

Potwierdzenia przedstawionej wyżej interpretacji dostarcza analiza pojęcia „dobra wspólnego". Niezależnie od sporów co do jego rozumienia, toczących się w katolickiej nauce społecznej, oznacza ono, że dobra danej wspólnoty (jak rodzina, naród czy państwo) nie można traktować jedynie jako sumy jednostkowych dóbr osób wchodzących w ich skład. Z drugiej zaś strony, zapobiegać ma niebezpieczeństwu myślenia o danej wspólnocie jako o czymś samoistnym, oderwanym od tworzących go osób, posiadającym własne dobra, które mamy chronić niezależnie lub nawet wbrew dobrom poszczególnych ludzi[52]. Należy też zwrócić uwagę na różnice między nowożytną wspólnotą polityczną (państwem) a wcześniejszymi jej formami. Jedną z istotnych różnic jest ówczesne rozumienie władzy państwowej jako wpisanej w szerszy, samoistnie powstały ład i chroniącej go, nie zaś jako władzy suwerennej (w dzisiejszym rozumieniu), tworzącej tenże ład na własną modłę[53].

Nasuwa się jednak kolejne pytanie, czy Akwinata nie traktuje człowieka przedmiotowo (powielając w pewnym sensie błąd Platona)? W świetle tego co powiedziano – nie. Ponadto Akwinata, odpowiadając na pytanie: „Czy wolno w jakiejś okoliczności zabić człowieka niewinnego?", zauważa:

> Człowieka można ujmować dwojako: ze względu na niego samego oraz ze względu na innych. Lecz żadnego człowieka nie można zabijać ze względu na niego samego, gdyż w każdym, nawet w grzeszniku, mamy miłować naturę stworzoną przez Boga, którą zabicie niszczy. Otóż, jak widzieliśmy powyżej, wolno zabić grzesznika ze względu na dobro wspólne, które grzech psuje. Życie zaś sprawiedliwych zachowuje i rozwija dobro wspólne, gdyż oni właśnie stanowią ważniejszą część społeczeństwa[54].

---

[51] Warto zauważyć, że człowiek potrzebuje społeczeństwa nie tyle i nie tylko dla zapewnienia sobie bezpieczeństwa (jak ujmowały to teorie umowy społecznej – aspekt negatywny), ile właśnie dla pełnego rozwoju (aspekt pozytywny).

[52] Istnieje więc różnica między dobrem wspólnym a racją stanu, gdyż ta ostatnia pozwala na przedmiotowe traktowanie człowieka, mającego służyć Państwu. Jeżeli chodzi o literaturę: poruszaną tematykę znaleźć można w każdym większym opracowaniu dotyczącym katolickiej nauki społecznej.

[53] Por. np. P. Kaczorowski: *Państwo w europejskiej tradycji kontynentalnej*, [w:] *Civitas. Studia z filozofii polityki*, nr 1, 1997.

[54] *S. T.*, II–II, z. 64, 6.

Innymi słowy, kara śmierci jest czymś, do użycia czego władza państwowa może zostać niejako zmuszona (por. przyp. 7).

Jako podsumowanie niech posłuży następujący fragment wybitnego znawcy myśli Akwinaty, Étienne Gilsona:

> Odbieranie życia sobie lub innym jest w oczach św. Tomasza tak ciężkim wykroczeniem, iż można powiedzieć, że wbrew pozornym wyjątkom podobny czyn nie jest w żadnym wypadku moralnie usprawiedliwiony. Należy to rozumieć w tym znaczeniu, iż w żadnym wypadku nie wolno zabijać z intencją zabicia. Może się zdarzyć, że dążenie do jakiegoś zupełnie innego i słusznego celu doprowadzi nas z konieczności do zabójstwa. Jednakże nawet wówczas zabójstwo nie powinno być nigdy zamierzone jako takie i stanowić celu. Zaznaczyliśmy już kilkakrotnie, że czyny moralne określa gatunkowo kierujący nimi zamiar. Zabicie z celowym zamiarem zabicia jest zawsze zbrodnią. Zabójstwo może być usprawiedliwione tylko w tym przypadku, gdy powstaje jak gdyby niezależnie od kierunku zamiaru i z celem, do którego dążymy, wiąże się tylko przygodnie. Tak jest na przykład w przypadku zabójstwa popełnionego w słusznej obronie. Jest bowiem rzeczą słuszną chcieć ocalić własne życie, natomiast nie wolno zabijać napastnika, jeśli można się ocalić nie czyniąc tego, i nie wolno chcieć go zabić; intencją naszą może być tylko obrona własnego życia, a zabić możemy jedynie wbrew naszej woli[55].

Przedstawione wyżej rozwiązanie św. Tomasza nazywane jest teorią podwójnego skutku, dyskutowaną do dziś[56]. Bliższe rozważania tej interesującej kwestii nie mieści się jednak w ramach tego artykułu.

4. Na koniec jeszcze kilka uwag. Należy przede wszystkim porównać zaprezentowane w tej pracy koncepcje. Ujmując rzecz w pewnym skrócie, można powiedzieć, że obie mają charakter nieutylitarny, odwołując się do pewnego obiektywnie istniejącego porządku. W przypadku Platona chodzi raczej o ład związany z człowiekiem (właściwie – z jego duszą), w wypadku św. Tomasza – raczej o ład szerzej rozumiany, ład uniwersum (koncepcja trójstopniowego prawa: w i e c z n e g o, n a t u r a l n e g o i p o z y t y w n e g o). W obydwu przypadkach kara ma doprowadzić do

[55] É. G i l s o n: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Instytut Wydawniczy „PAX", Warszawa 1998, wyd. II, s. 359. W przypisie do zacytowanego wyżej fragmentu czytamy ponadto: „Chodzi tu tylko o stosunki między osobami prywatnymi. W wypadku, gdy zabijanie staje się czynnością publiczną (żołnierz na wojnie, stróż porządku publicznego ścigający zbrodniarza), zamiar zabicia staje się prawomocny, lecz tylko na mocy nakazu władzy publicznej i wówczas, gdy ci, którzy są tymi czynnościami obarczeni, wypełniają je nie ulegając osobistemu pragnieniu mordowania oraz nie korzystają ze sposobności, żeby pragnienie to zaspokoić. Zabójstwa mimowolne, gdy nie można podejrzewać, że przyczyną ich była nieostrożność, są w rzeczywistości tylko wypadkami, a nie występkami."

[56] T. Ś l i p k o: *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1984, wyd. II, s. 400–401; i d e m: *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Wydawnictwo WAM, wyd. II popr., s. 291 i n. oraz B. C h y r o w i c z: *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.

naprawy naruszonego porządku. Aspekt utylitarny – chociaż nie bez znaczenia – jest temu podporządkowany.

Zdaję sobie sprawę, że z konieczności wiele wątków zasługujących na szersze rozwinięcie zostało pominiętych (np. proces Sokratesa w świetle przyjmowanych przez Platona zasad, próba określenia wpływu przyjmowanej eschatologii na rozstrzygnięcia dotyczące kary śmierci). Ponadto, na osobne omówienie zasługują kolejne okresy następujące po omawianym, na przykład ten, na początku i końcu którego stoją odpowiednio Grocjusz i Kant. Praca ta nie zostanie jednak zakończona jakimś ostatecznym wnioskiem. Pisana była w nadziei na zarysowanie pewnych ram w dyskusji o karze śmierci oraz – poprzez przedstawienie okresu zasadniczo w dyskusjach o karze śmierci pomijanego – zaproponowanie odmiennego spojrzenia na teorię kary.

SUMMARY

In keeping with its title the article deals with the problem of death penalty in the views of the two eminent thinkers. The starting point is the answer to the question about the advisability of dealing with the death penalty when, both in theory and practice in many countries, there is a tendency to restrict or eliminate the punishment in question. The author maintains that it is advisable to resume discussion since it has been overly narrowed while two levels have not been sufficiently distinguished: that of the accepted principles (theory of punishment) and that of their application in particular cases. The two philosophers were chosen because a relatively narrowed period is usually focused upon, starting with the Enlightenment. The introductory part is followed by a discussion of the views on death penalty in Plato and Thomas Aquinas against the broader perspective of views on punishment in general and the relation between the individual and the community. In the former case emphasis is laid on interpretation problems (the problem of 'non-written sciences', anachronistic interpretation by Popper) in order to pass on to trying to show Plato's theory of punishment (or in the broader sense: of 'political' theory) as the development of Platonic anthropology. What seems essential is that Plato takes account of several goals of punishment, emphasising the ethical dimension (understood as eudemonistic rather than obligational). In the latter case the pattern is similar: after interpretation problems (reading of Thomas Aquinas in terms of deontological or nominalist categories alien to him) there is an attempt to show his views on death penalty in the context of views on punishment as such, referring to theology and relations between the individual and the community analysed from the standpoint of common good. The conclusion contains a short comparison of the two conceptions.